

Благодарности

Я хочу поблагодарить несколько институций, которые способствовали исследованиям, нашедшим завершение в этой книге; я также благодарна многим коллегам и друзьям за поддержку и замечания. Моя работа, посвященная эмоциям в иудео-христианской литературе, началась с постдокторального сотрудничества (2007–2010) с Бельгийским исследовательским советом *Fonds de la Recherche Scientifique* — FNRS. Идея книги получила развитие в ходе сотрудничества в Гарвардском университетском центре эллинистических исследований в Вашингтоне весной 2013 года. Я благодарна директору и коллегам за отклик на мои первые догадки и поощрение моих размышлений. Значительная часть работы выполнена в ходе сотрудничества с Центром углубленных иудаистических исследований Герберта Д. Каца при Университете Пенсильвании осенью 2015 года. Благодаря директору, персоналу и сотрудникам это время дало мне опыт истинно интеллектуального содружества. Рукопись пришла к завершению в ходе сотрудничества по программе Гарри Старра в Центре еврейских исследований в Гарварде в 2016/2017 академическом году, особое время вдохновения и обмена научными идеями. Грант Мемориального фонда еврейской культуры (весна 2015 года) дал мне время для исследований в ключевой момент работы. Я также благодарна Центру еврейских исследований, Центру Меликяна и Институту гуманитарных наук и отделению гуманитарных наук Университета штата Аризона, которые оказали существенную поддержку моему труду. И наконец, я хотела бы поблагодарить Школу интернациональных литератур и культур этого университета, и особенно Джо Каттера, за поддержку некоторых еще остававшихся исследований.

Я должна особо поблагодарить Дэвида Констан и Дж. Эдварда Райта за их долговременную поддержку. Дэвид Констан, Сара Дж. К. Пирс, Дональд Лантпейнер, Джоэль Жеребов, Дон Бенжамин, Джед Вырик, Ари Мермельштейн, Джереми Горли, Дэвид Ламберт, Галит Хасан-Рокем, Ишай Розен-Цви и Джордж В. Э. Никельсбург читали отдельные части рукописи (или всю ее) в ранней или окончательной версии; все они обеспечили ценную обратную связь. Я особенно благодарна Джереми Жеребову, который прочитал всю рукопись и у которого я неизменно находила понимание, поддержку и удивительное чувство коллегиальности и обмена идеями. Спасибо вам, члены Группы истории эмоций Аризонского центра исследований Средних веков и Ренессанса, и моим коллегам из Университета штата Аризона — сотрудникам Школы интернациональных литератур и культур, специалистам по иудаике и вообще всем гуманитариям. Глубокая благодарность Лауре Моррис и Беатрис Рель, редакторам Кембриджского университетского издательства. Удовольствием было работать со всей командой издательства и с выпускающим редактором моей книги Пэджином Александером. Хочу сказать сердечное спасибо Эве Исаксон за то, что она разрешила мне использовать ее произведение для обложки моей книги. Моя благодарность, в частности, обращена к Джону Вудворту, который отредактировал рукопись с огромной заботой и чье поддерживающее присутствие ощущается в этой работе, Мишелю Риге за проверку греческих цитат и Гуру Гиршбергу за помощь в просмотре рукописи. И наконец, я более всего благодарна всем, кто так или иначе причастен к моей попытке разобраться в эмоциональных откликах на чужую боль.

Введение

В «Завете Завулона» помянутый патриарх на смертном одре призывает своих детей соблюдать божественные заповеди; особо он отмечает «жалость» и «сострадание ко всем» — как будто бы этим исчерпывается весь закон Моисея (Завет Завулона. 5:1). Это позднеантичное повествование, основанное на библейской традиции, выражает нравственную идею, которая часто встречается в литературе, вышедшей из-под пера грекоязычных (иначе говоря, эллинистических) евреев позднеэллинистического и раннеимперского периодов, относящихся ко времени между 300 годом до н. э. и 200 годом н. э.¹ Многие тексты в этом многообразном корпусе обращены к эмоциям, которые некто ощущает — или должен бы ощущать, — сталкиваясь с чужими страданиями. Иудео-эллинистические авторы используют эти чувства, чтобы уйти от собственного амбивалентного статуса — элиты

¹ С. Мейсон в [Mason 2007] призывает переводить термин Ἰουδαῖο скорее как «иудеи», чем как «евреи». Его главный аргумент в том, что этот термин отсылает к этнической группе в ее отношении к географическому региону, с последующими составляющими, включая культурные и политические, а не к религии в современном смысле, который в Античности отсутствовал. Однако предлагаемый им перевод «иудеи» оказывается проблематичным, поскольку, возможно, не учитывает всех аспектов идентичности, охватываемых Ἰουδαῖο; тем не менее возможен аккуратный перевод, при котором Ἰουδαῖο относится строго к географической идентификации. Другой аспект этой дискуссии представлен в [Law, Halton 2014]. См. также [Schwartz D. 2014]. Более того, я осознаю проблему, которая связана с термином «эллинистический иудаизм»; весь иудаизм поздней Античности, включая раввинистический, отмечен влиянием эллинистической культуры и может быть назван «эллинистическим». Используя этот термин, я имею в виду еврейские общины, создававшие литературу на греческом языке. См. [Boccaccini 2008].

в своем собственном сообществе, но меньшинства в более широком средиземноморском мире². Эта книга представляет собой литературное исследование того, как иудео-эллинистические авторы описывали, предписывали другим и представляли себе эмоциональный отклик на чужую боль; я также пытаюсь разобраться в том, каким потенциалом это чувство обладало для переосмысления собственной идентичности и социальных взаимоотношений.

Как может эмоциональный отклик на боль других повлиять на групповое представление о своей идентичности? Давайте начнем с того, как два недавних президента Соединенных Штатов апеллировали к этой эмоции в своих выступлениях. «Америка нуждается в гражданах, чтобы распространить сострадание нашей страны на все части мира», — заявил президент Буш в обращении к народу Соединенных Штатов в 2002 году³. В стране, потрясенной атакой 11 сентября, Буш чувствовал острую необходимость восстановить позитивное чувство идентичности. Он также искал поддержки, от собственного народа и от союзников, в начинающейся «войне против террора». Сострадание оказалось полезным для обеих целей. Воспринимающееся как наследственное достояние американского народа, сострадание возродило ощущение морального превосходства. Президент с благодарностью отметил «храбрость и сострадание», с которыми американцы отреагировали на террористические атаки. Этому состраданию он противопоставил, в рамках простенькой дихотомии, «зло», проявившее себя 11 сентября, которое, по его словам, является частью «оси зла». Разговоры об «американском сострадании» стратегически уравнивают воинственный тон обращения. Это выражение является упреждающей реакцией на критику в адрес гегемонист-

² Еврейские общины возникли в Северной Африке, прежде всего в Египте (в Александрии и ее окрестностях), но также в Карфагене и Киренаике; в римской провинции Малая Азия, скажем в Антиохии; в материковой Греции и на островах; в Риме; также в Испании, Галлии и Германии (хотя от них осталось мало следов). О еврейском присутствии в Средиземноморском мире см., в частности, [Rajak 2009: 92–124; Gruen 2002; Barclay 1996].

³ Bush G. W. State of the Union Address to Congress and the Nation. 2002. Jan. 29.

ских претензий Соединенных Штатов. Буш не игнорирует эти возражения; он, разумеется, вступает с ними в спор, подчеркивая, что «мы не собираемся навязывать нашу культуру». Распространение американского сострадания позволяет переосмыслить интервенционизм как миссию по защите жертв терроризма по всему миру и возмездия за их страдания, выставляя Соединенные Штаты защитником (как это понимает Буш) мира во всем мире. Сострадание преобразует чувство жертвенности, превращая его в заботу о благосостоянии всего человечества, таким образом обосновывая империалистические амбиции президента.

Терминология «сострадания» распространяется и на внутреннюю политику Буша. Он характеризует свою социальную программу как «сострадательный консерватизм» и апеллирует к тому, что он называет «армией сострадания», под которой он имеет в виду благотворительные, основанные на религии организации и негосударственные структуры⁴. Эта программа включает ряд мероприятий, призванных ограничить роль правительства в борьбе с бедностью; таким образом, она передоверяет ответственность за бедных и меньшинства на частных лиц и местные ассоциации⁵. Для Лорен Берлант и других критиков этой программы «сострадание» тут противостоит общенациональным попыткам уменьшить имущественный разрыв. Использование этого термина скорее институализирует практику усиления социальных привилегий⁶. Марта Нуссембаум, комментируя роль сострадания в гражданском воображении, делает упор на его «очевидной склонности к себялюбивой узости» [Nussbaum 2003: 12]. Риторика Буша, как во внешней, так и во внутренней политике, — пример стратегического использования понятия «сострадания». Сострадание превращает интервенционистскую политику в подобие цивилизаторской миссии; оно также подсла-

⁴ См., например: Bush G. W. Remarks on Compassionate Conservatism in San Jose, California. 2002. Apr. 30; а также радиообращения президента от 31 августа 2002 года и 30 ноября 2003 года.

⁵ См. [Holtzman 2010].

⁶ См. [Berlant 2004b; Garber 2004; Woodward 2004; Kaus 1999].

щает социальные привилегии, позволяя видеть в них моральные добродетели.

Эмоциональный отклик на чужую боль играл важную роль и в риторике Барака Обамы, однако совершенно иным образом. Хотя и не отвергая «сострадания», к которому взывал его предшественник, Обама предпочитал эмпатию, которую он понимал как «способность почувствовать себя на месте другого; посмотреть на вещи глазами того, кто отличается от нас»⁷. Он не раз говорил об этой способности применительно к своей матери и ее родителям, рассматривая ее не как национальное, а как семейное наследие⁸. До и после своего избрания он жаловался на «дефицит эмпатии» в Соединенных Штатах Америки, выражая сожаление о том, что «мы живем в культуре, которая гасит эмпатию», «в мире сегодня недостаточно эмпатии»⁹. Апеллируя к эмпатии, он обосновывает иммиграционную реформу — например, в следующем заявлении 2011 года:

И потому да, иммиграционная реформа — это моральный императив, и хотелось бы, чтобы наша вера помогла нам глубже понять это. Как сказано во Второзаконии, «любите и вы пришельца, ибо сами были пришельцами в земле Египетской». Для меня этот стих демонстрирует эмпатию к нашим братьям и сестрам, стремление увидеть себя в другом¹⁰.

⁷ Obama B. Commencement Address to the Northwestern University. 2006. 16 Jun. Большое значение, которое Обама придает эмпатии, также отмечено в [Waal 2009: IX].

⁸ См., например: Commencement Address at the University of Notre Dame in South Bend, Indiana. 2009. May 17; Remarks Honoring the 2011 National and State Teachers of the Year. 2011. May 3. Идея эмпатии, кажется, стала успешно ассоциироваться с президентством Обамы с тех пор, как в 2012 году Митту Ромни, его оппоненту, стали, напротив, приписывать недостаток эмпатии. См. [Sides 2012].

⁹ Obama B. Commencement Address to the Northwestern University. Последняя фраза — из ответного письма Обамы Карине Энкарнасьон, восьмилетней девочке из Миссури, которая написала президенту. Эта фраза цитируется в [Bloom 2013b].

¹⁰ Obama B. Remarks at the National Hispanic Prayer Breakfast. 2011. 12 May.

Здесь Обама задним числом приписывает эмпатию закону Моисея, ища легитимации не только для добродетели, но и для собственных политических проектов. Он интерпретирует требование любви, содержащееся во Второзаконии, как призыв к эмпатии, таким образом наполняя библейскую заповедь новым содержанием. Эмпатия, в понимании Обамы, превращает иммигранта в родственника; она создает близость с чужаком, выстраивает мост любви. В то время как Буш хочет, чтобы американское сострадание охватило весь мир, Обама уповает на способность эмпатии превратить нацию в расширяющуюся семью. В обоих случаях эмоциональный отклик на боль других людей оформляется в ходе соприкосновения с ними и является также инструментом осознания национальной идентичности.

Как и в случаях обоих недавних президентов, иудео-эллинстические тексты раскрывают эмоции, связанные с болью, которую ощущает другой. Нарративы в этих текстах постоянно рисуют нам образы людей, воспринявших страдание другого и тронутых им. Философские и моральные сочинения рекомендуют своим читателям проявлять сочувствие к чужим страданиям. С самого возникновения текстов на греческом языке некоторые выражения в них дополняют в этом отношении тексты на древнееврейском, поскольку содержат дополнительные предписания касательно сочувствия страдающим. Эта забота настолько всеобъемлюща, что историк Иосиф Флавий, пересказывая библейскую историю по греческому переводу, усиливает описания боли, которую ощущали предки-евреи при виде несчастий других людей. Для александрийского философа Филона жалость есть «необходимейшая» эмоция, которая потенциально, если ее верно направить, становится добродетелью. Один из наиболее интригующих текстов — «Завет Завулону», с которого я начала свой рассказ. Вымышленный предсмертный текст, приписанный Завулону, сыну Иакова, предписывает испытывать это чувство ко всем людям и даже к животным.

В какой мере этот упор на жалость и сострадание был новшеством? Тексты на древнееврейском языке постоянно уделяют внимание страданию; отклик на этот зов, однако, редко форму-

лируется как эмоция, жестко отличающаяся от других аспектов опыта¹¹. В сравнении с современной им греческой и латинской литературой еврейские тексты кажутся одновременно типичными и уникальными. Исторические и иные повествования постоянно рисуют людей, испытывающих жалость — чувство, которое в целом характеризуется позитивно. Эта жалость, однако, никогда не предписывалась как заповедь и не возводилась в добродетель; в то же время эти тексты никогда не требовали, чтобы жалость распространялась на все человеческие существа. В сущности, жалость строго критиковалась стоиками, чьи идеи в иных отношениях влияли на еврейских философов. Очевидно, еврейские авторы это чувство не изобрели; описывая его в разных вариациях, они скорее использовали собственные аффективные ресурсы для выражения своей уникальной идентичности.

В сравнении с современным использованием идеи сострадания у иудео-эллинистических текстов есть и отличия, и параллели. С одной стороны, исторические исследования показывают нам, что многое из того, что кажется нам заложенным в самой человеческой природе — скажем, эмоции, чувства, ощущения, — в разных контекстах попросту выглядит совершенно по-разному. Слова, дискурсы, эмоции — и даже тела, испытывающие их, — исторически сконструированы. Они представляют собой культурный продукт, зависящий от конкретного контекста и социальных причин, они захвачены силовым потоком подвижных и взаимоперекрывающихся историй. Ни сострадание Буша, ни эмпатия Обамы — имеем мы в виду слова, концепции или опыт — не универсальны; если на то пошло, этих слов во Второзаконии не найти. Точно так же приписывание эмоции некоей коллективной традиции представляет собой политический жест, как и навязывание ее другим. Буш, например, утверждая, что американское сострадание следует распространить на весь мир, подразумевает, что облагодетельствует всех остальных; он также обобщает то,

¹¹ Я избегаю термина «Библия» (как и «Септуагинта»). Вероятно, в рассматриваемый здесь период библейский корпус не был окончательно зафиксирован и мог также включать тексты разной степени авторитетности.

что изначально объявил собственным национальным наследием. Эмоции не универсальны, но их универсализируют.

С другой стороны, точно так же, как Обама процитировал заповедь Второзакония, чтобы возбудить симпатию к иммигрантам, позднеантичные евреи интерпретируют эту же заповедь как эмоциональный отклик на боль другого. Как и Обама, они приписывают жалости и состраданию возможность перерасти в универсальное чувство родства. Историческое исследование добавляет тут глубинные уровни. Создавая контекст, оно усложняет наш взгляд на благие, на первый взгляд, устремления. Афины V века до н. э., например, приписывали себе моральное достоинство жалости к иноземным просителям; римляне высказывали аналогичные претензии, прославляя милосердие своих вождей; что же до эллинистических евреев, то они сделали эту эмоцию обрамлением своей собственной традиции. Каждая из таких апроприаций, однако, имеет собственные обоснования и связана со специфическим беспокойством. Грекоязычные евреи за два тысячелетия до Джорджа Буша универсализировали сострадание, воспринимавшееся ими как их собственное наследственное достояние. Однако, в отличие от американского президента, они едва ли обладали властью, политической или военной; как меньшинство они скорее воспроизводили универсализирующую риторику Римской империи, пытаясь сопротивляться ее гегемонии. Одинаковая претензия на универсализацию, таким образом, может преследовать противоположные цели у тех, кто находится по разные стороны разделительной черты, — у обладающих властью и лишенных ее.

Эмоциональный отклик на чужую боль в иудео-эллинистических текстах выражается группой греческих терминов. Я перевожу эти слова общепринятым образом, хотя древние и современные коннотации не идентичны. Более детальный анализ греческого словаря дан в главе первой. Ключевые термины тут — ἔλεος и οἶκτος, и оба слова я перевожу как «жалость», следуя общепринятой традиции филологов-классиков. Ни одно из этих слов не несет стуженного смысла современной «жалости», которая порождает эмоциональную дистанцию между жалеющим и страдаю-

щим, воспринимающимся как «иной», «чужой»¹². Напротив, выражения ἔλεος и οἶκτος в древнегреческой литературе (включая еврейские тексты) отсылают к боли, которую личность чувствует, сталкиваясь со страданиями других. Слово συμπάθεια, «симпатия» или «сочувствие», встречается реже; первоначально научный термин, призванный обозначать склонность к гармонии между объектами или сущностями, это слово обретает в эллинистический период дополнительное значение. Если сейчас слово «сочувствие» скорее используют для обозначения целительного отклика на относительно ограниченную боль, в древности оно обозначало интенсивное чувство, часто подразумевавшее определенную близость (в частности, родство) с другим. Слова συλλυπέομαι и συναλύεω буквально означают «страдать с». Они являются антонимами συχαίρω — «радоваться с» и подразумевают добровольное желание разделить ситуацию другого человека.

Два дополнительных термина типичны для иудео-эллинистической литературы. Первый, ἐλεημοσύνη, «акт жалости», относится к помощи (иногда — конкретно финансовой), часто с эмоциональной составляющей (слово происходит от ἔλεος, «жалость»). Второй термин — εὐσπλαγχνία, и он происходит от σπλάγχνα, «внутренние органы». Это понятие отсылает к телесному, «нутряному» отклику, и я перевожу его как «сострадание». В современном английском языке сострадание обычно определяется как болезненная эмоция при виде страданий другого человека, часто мыслимая как нечто отличное от собственных эмоций страдающего. Как пишет Ричард С. Лазарус, «в сострадании эмоция прочувствована и оформлена в личном чувствовании не тем, что, по нашему мнению, должен чувствовать другой, а чувством личного дискомфорта из-за страданий другого и желанием облегчить их» [Lazarus 1991: 289]¹³. Многие определения сострадания, так же как в выше-

¹² См. [Ben-Ze'ev 2000: 327–330]. В связи с многочисленными коннотациями, которые имеет современное слово «жалость», некоторые филологи-классики, например Мата Нуссбаум, предпочитают использовать для перевода обоих терминов слово «сострадание».

¹³ Это определение часто используется социальными науками, особенно психологией. См., например, [Goetz et al. 2010].

приведенной цитате из Лазаруса, включают стремление к облегчению чужих страданий — например, определение, которое дает Оксфордский словарь английского языка¹⁴. Иудео-эллинистическое сострадание также часто связано со страстным желанием помочь (хотя помощь не всегда возможна). Наконец, стоит заметить, что то, что мы сейчас относим к эмпатии, в древних текстах не концептуализируется. Английское слово представляет собой перевод слова из немецкого языка XIX века *Einfühlung*, первоначально обозначавшего эстетический отклик на произведение искусства. Сейчас под эмпатией имеют в виду попытку реконструировать то, что чувствуют другие¹⁵. В четвертой главе этой книги я сравниваю древнее описание жалости с современной эмпатией с учетом того, что им обоим предшествует акт воображения.

Вышеприведенные термины часто встречаются в комбинации друг с другом. Такое употребление приводит к тому, что их значения смешиваются, хотя часто с особыми нюансами. Они в общих чертах относятся к тому опыту, который мы зовем эмоцией, но не с полностью одинаковыми контурами. Частью из-за влияния библейского иврита, который (я настаиваю на этом) не изолирует остроэмоциональные области человеческого опыта, иудео-эллинистический словарь обладал обильным количеством определений для эмоций, охватывающих человека аффектов, тонких ощущений и вытекающих из них практик. При этом словари, как древние, так и современные, меняются быстро. Например, сегодня английское слово «compassion» все больше понимается как готовность помочь, не обязательно страдающим; в этом смысле оно часто перерастает в поддержку чуждых мейнстриму практик¹⁶. Значение древних текстов к тому же подвижно, зависит от частного контекста; пусть даже слова те же самые, они функционируют как носители различных смыслов.

¹⁴ По мнению Бен-Зеева [Ben-Ze'ev 2000: 330–331], это побуждение к действию отличает сочувствие от жалости.

¹⁵ Про эмпатию см., например, [Clohesy 2013, esp. 11–25]. См. также [Wispe 1987]. О различии между эмпатией и сочувствием см. [Bloom 2013a, esp. 33–57].

¹⁶ См. [Garber 2004].

Апроприация чужого эмоционального опыта принимает различные формы. Жалость предстает как обычный человеческий импульс, но также как добродетель, которую стоит культивировать. Подобно бушевскому «состраданию», ее пытаются представить как национальное достояние; подобно обамовской эмпатии, она вызывает чувство родства с чужими. Добродетельные герои чувствуют жалость, но ее чувствуют и бессердечные персонажи. В описании Иосифа Флавия римские чиновники на определенном этапе своей карьеры вынуждены выказывать жалость к своим врагам, невзирая на пролитую теми кровь. Смущение, связанное с этой эмоцией, тоже очевидно. Филон и Иосиф выражают опасение, что их эмоции могут поставить под удар их мужественность. Не только забота о других — женское дело, но сами по себе эмоции характерны для женской природы. Таким образом, есть риск, что мужчина, тронутый болью других, может потерять свою мужественность. Два библейских повествования, Книга Товит и Книга Иова, эксплицитно касаются опасности эмоций и связанных с ними действий. В обеих историях герой-мужчина, гордящийся заботой, которую он уделяет другим, сам становится жертвой напасти, которую он пытается облегчить, и эта инверсия ролей выдает беспокойство, присущее ему в связи с вышеописанным дискурсом. В двух других текстах, в Четвертой книге Маккавейской и в истории Марии в «Иудейской войне» Иосифа Флавия, мужественность приписывается бессильному персонажу — женщине, которой подавление симпатии к собственным детям позволяет противостоять угнетению; здесь сопротивление эмоции возвращает человеку и свободу действий, и символическую мужественность.

Моя цель в этой книге — рассказать об этом дискурсе. Хотя данный проект содержит исторический компонент, это во многих отношениях скорее рассказ, чем история. Хотя человеческий опыт и его репрезентация меняются со временем, моя забота состоит не просто в том, чтобы вычислить, как дискурс обретает свои очертания и под какими влияниями это происходит; такой чисто хронологический подход может быть усложнен трудностями в датировке многих текстов, которые нередко органически раз-

вивались. Нет здесь и некоей эволюции, которую можно отследить, пусть даже эмоциональные отклики на чужую боль медленно смешиваются друг с другом, пока совершенно оркестрованная конвергенция традиций не создаст в конечном итоге «наше» современное сострадание¹⁷. Мне было скорее интересно, как эмоциональный отклик на чужую боль, описанный и предписанный, работает или не работает в историческом и социальном контексте. Я обращаю внимание на беспокойства и конфликты, которые эти чувства обнажают, так же как и на те ресурсы воображения, которые они мобилизуют, и сдвиги сознания, которые они вызывают. Я сосредотачиваюсь на том, что эмоции и сопутствующие им дискурсы открывают нам об иудео-эллинистических общинах, начиная со способа, которым они выражают свое сложное и колеблющееся чувство принадлежности, и вплоть до того, с какой ловкостью они вновь обретают преемственность с частично переосмысленным прошлым. Этот рассказ, таким образом, выявляет источники возможной дестабилизации и амбивалентности. Он раскрывает нам то, как культура меньшинства, через эмоции, подчеркивает свое отличие от доминирующих групп и их дискурсов, но тем не менее впитывает их интеллектуальную продукцию, подчиняясь господствующим стандартам. Это также рассказ об изгибах и поворотах эмоций, которые из-за ассоциации с «не тем» гендером (скажем точнее — с ужасающим потенциалом демаскулинизации, «оскопления») начинали восприниматься не как добродетель, а как слабость — преодоление чего требовало подлинного героизма. Наконец, разговор о жалости и сострадании — это разговор о противоречивых устремлениях, вызванных страданиями других: о желании бежать и страхе перед контактом, но также о стремлении помочь и утишить боль. Короче говоря, это рассказ об отношениях с инаковостью —

¹⁷ Эллинистический иудаизм иногда изучают в телеологической и апологетической перспективе, с двойственной целью: во-первых, проследить преемственность между еврейскими текстами и христианством (в соответствии с так называемой теологией замещения); во-вторых, утвердить превосходство христианства благодаря интеграции им греческих и латинских философских категорий. Примеры таких работ и полемики с ними [Rajak 2009; Barr 1961].

о том, что происходит с человеком, когда он сталкивается с (подразумеваемой) уязвимостью других.

Эта история может быть изложена множеством путей. Одни рассматривают греко-эллинистические тексты в соответствии с их жанровой спецификой и сравнивают их с перекликающейся современной им греческой и латинской литературой — например, сопоставляя Филона с Сенекой, а Иосифа Флавия с Плутархом. Другой метод — рассматривать иудео-эллинистический эксперимент с жалостью и состраданием как социальный акт, проникающий в разные аспекты жизни и, в связи с этим, подразумевающий целый ряд литературных жанров — в том числе философские размышления, моральные трактаты, исторические труды и популярные повествования. Какие бы возможности для чисто литературных и риторических исследований ни открывал первый путь, для моего проекта кажется более подходящим второй, который сосредоточен на специфике общин и на ресурсах, которые они находят в эмоциях, чтобы переосмыслить свое чувство идентичности. В этой книге я беру на себя риск читать тексты подряд, как выражение коллективного воображения, невзирая на их различные литературные жанры. Это не значит, однако, что я не обращаю внимания на жанровую специфику — в особенности в главе пятой, где я сравниваю еврейские тексты с современными им историческими сочинениями, новеллами и философскими трактатами.

Мои методологические рамки — это история эмоций. Эта дисциплина предусматривает социально-конструктивистский метод, основанный, в данном случае, на убеждении в том, что эмоции — социальные конструкты. Человеческие группы создают свои эмоциональные нормы; они предписывают, какие эмоции люди должны испытывать (и каких избегать), кто в каких обстоятельствах и с какой интенсивностью. При этом эмоции выполняют разные социальные функции для различных социальных групп. Среди прочего эмоции размечают гендерные роли, создают ощущение солидарности и усиливают эффект ритуалов¹⁸.

¹⁸ См. пионерские работы в этой области [Lutz, Abu-Lughod 1990; Lutz 1988; Abu-Lughod 1986; Harré 1986]. Об эмоциях в религии см. [Corrigan 2004].

Историки эмоций добавляют, что сами по себе эмоции — то есть термины, дискурсы, которые поощряют или подавляют соответствующие чувства, и, как все чаще утверждается, сам опыт переживания этих чувств — с течением времени подвержены переменам: они возникают, трансформируются, полностью исчезают¹⁹. На эту книгу особенно повлияла работа Дэвида Констан, который с опорой на документы показывает, что во множестве отношений греческие эмоции отличаются от того современного опыта, который мы с ними идентифицируем. В частности, Констан отслеживает трансформацию жалости и сострадания во времени — одна из глав данной книги посвящена истории этой трансформации [Konstan 2006b; Konstan 2001]²⁰.

Однако является ли история эмоций в самом деле историей *эмоций*? Или же это скорее история дискурсов, конструкций или норм? Являются ли эмоции сами по себе социальными конструктами? Некоторые ученые явно предпочитают эту минималистскую модель, утверждая, что только проявления эмоций оформляются культурой²¹. Однако Моника Шир склонна оценивать роль историков выше [Scheer 2012: 205]²². Шир бросает вызов тем, кто разделяет дискурс и эмоцию, потому что это ведет к восстановлению дихотомии между выражением эмоции (представленным языком и сознанием, оформленным как «культура») и опытом (эмоциями и чувствами, обычно понимаемыми как «природ-

¹⁹ В качестве общего введения в историческое изучение эмоций см. [Boddice 2014; Matt, Stearns 2014; Плампер 2018; Frevert 2011; Matt 2011; Rosenwein 2010, Rosenwein 2002; Gross 2006; Stearns, Stearns 1988; Stearns, Stearns 1985]. См. также книги, цитируемые далее, и библиографию, составленную Центром передового опыта Австралийского исследовательского совета по истории эмоций (Australian Research Council Centre of Excellence for the History of Emotions). URL: www.historyofemotions.org.au/publications-resources (в настоящее время недоступно).

²⁰ См. в главе первой дополнительные ссылки на изучение жалости филологами-классиками.

²¹ См., например, [Chaniotis 2012b; Chaniotis 2012c].

²² См. другие труды, в которых проблематизируется разделение между дискурсом и опытом [Wetherell 2012; Wilce 2009; Reddy 2001].

ные») — оппозиции, которую большинство современных исследователей стремится отвернуть и развенчать. Она рассматривает эмоции как «эмоциональные практики» и «телесные склонности» — как частный аспект того, что Пьер Бурдьё называл «габитус», как систему привитых человеку структур сознания и склонностей, организующих мысли, предпочтения и действия. Эмоции имеют историю, говорит Шир, не только потому, что меняются выражения и нормы, но также «потому, что практики, в которых они существуют, воплощены в телах, а тела сами по себе подвержены трансформации» [Ibid.: 220]. Тела не безразличны ко времени и не универсальны; они воспитаны или приобрели определенные привычки в результате опыта, которым они обязаны ощущениям, эмоциям и тому, что называется аффектами²³. Тела сами по себе несут печать истории. Тексты, описывающие и предписывающие эмоции, — часть этих заданных условий: они отражают и кодируют то, как тела предположительно будут реагировать в данных обстоятельствах. Как агенты социальных норм тексты также способствуют тренировке тел для специальной аффективной практики. Поэтому мы не можем противопоставлять спонтанные эмоции продиктованным: ни личности, ни тела не существуют в нетронutom, природном виде; и те и другие определены в своей первооснове временем и пространством. Эмоции и их дискурсы, таким образом, слишком глубоко связаны, чтобы разделять их. Как пишет Шир, «концепция габитуса предполагает, что есть взаимодействие между дискурсивными кодами и социально подготовленными телами» [Ibid.: 213]. Эмоции имеют место в результате чрезвычайно глубокого взаимопроникновения между дискурсами и телами; они есть физическое проявление социальных норм, выраженных в дискурсах. В этой книге я пытаюсь понять эмоции и дискурсы в их сложной взаимосвязи.

²³ Используя слово «аффект», я отсылаю читателей к теории фокуса аффекта, относящейся к самому моменту чувства прежде его выражения в языке и даже осознания опыта, — и в этом смысле чувство предшествует субъекту как таковому. См., например, [Figlerowicz 2012; Seigworth, Gregg 2010]. По поводу истории эмоций см. [Trigg 2014].

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru